Titolo originale *Sufism. A Beginner's Guide*
© 2000 William C. Chittick
All rights reserved

© 2009 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it
ISBN 978-88-06-19747-6

Il sufismo

William C. Chittick

A cura di Francesco Alfonso Leccese

Piccola Biblioteca Einaudi. Mappe
Scienze religiose e antropolo

sa di quell'errore. La sua alta statura, che era stata aumentata da: *Iddio ha eletto Adamo* [3:33], si piegò perché: *Adamo si ribellò*. Poi dal cielo dell'eterna gentilezza la corona di: *Ma poi il Signore lo prescelse* [20:122] prese il volo. O derviscio, se Dio non avesse voluto accettarlo con tutti i suoi difetti, non l'avrebbe creato con tutti quei difetti...

O derviscio! Non credere che Adamo sia stato portato fuori dal paradiso per aver mangiato del grano. Era Dio che voleva portarlo fuori. Non infranse alcun comandamento, perché i comandamenti di Dio rimasero intatti. Domani Dio porterà mille e mille persone che hanno commesso grandi peccati in paradiso: perché dovrebbe tenere Adamo fuori dal paradiso per un singolo atto di disobbedienza?

Capitolo decimo

Il paradosso del velo

La caduta di Adamo è il velo sul volto dell'amore. L'universo, come anche tutte le cose che ne fanno parte, è esso stesso un velo. Il volto di Dio è nascosto dietro ciascuno di questi veli, proprio come la Sua bellezza pervade ogni forma, ogni oggetto d'amore, ogni desiderio. Se potessimo scorgere attraverso i veli vedremmo che non vi è forza causale se non la misericordia, e che non vi è alcun oggetto d'amore se non Dio, perché: «Non c'è nulla di vero all'infuori del Vero». Tutti i veli sono come mestoli che versano gli attributi e la bellezza di Dio nelle nostre coppe. Tutti manifestano i segni di Dio secondo il proprio grado dell'esistenza. Essi ci appaiono come l'orizzonte occidentale, ma in realtà l'occidente è l'oriente.

In ultima analisi, «tutti i veli sono Lui», eppure, «nessuno è Lui». il paradosso sta nella concomitanza tra identità e diversità. Il velo, la cosa, la creatura, non è Dio eppure, nello stesso tempo, è Dio. Quel che conta maggiormente è che non vi è alcun modo per trovare Dio, alcun modo per vederLo, se non nel velo, che sempre Lo nasconderà. Il vero sole sorgerà sempre esattamente dove è tramontato. Dio non può mai essere trovato, eppure Egli viene trovato in ogni cosa, perché non c'è nulla che non sia un Suo svelamento. Jāmī scrive:

> Dissi alla mia amata dalle guance di rosa: «O tu con la bocca simile a un germoglio,
> perché continui a nascondere il tuo volto come le ragazze che civettano»?

Lei rise e disse: «A differenza delle bellezze del tuo mondo, nel velo sono visibile, ma senza di esso sono nascosta»[1].

Il paradosso del velo è semplicemente che le cose non sono Dio, ma che Dio è presente in tutte le cose. Per coloro che vedono, il velo è il volto. La dialettica che caratterizza gli insegnamenti sufi – l'affermare e il negare, il clamore ebbro e la sobria circospezione, lo strappare i veli e il dispiegarne di nuovi, l'esprimere ciò che non può essere espresso – tutto questo è il volto che appare nei veli. Tutto questo ci dice che il nome non è null'altro che la realtà, ma che la realtà si trova infinitamente oltre il nome. Per trovare la realtà dietro al nome abbiamo bisogno di parlare del nome con consapevolezza. Per essere consapevoli, dobbiamo conoscere noi stessi e il nostro Signore. Sé e Signore sono intrecciati inscindibilmente, come nome e realtà, velo e volto.

Il sufismo, nel ritenere che la vera comprensione consiste nella rimozione dei veli che ottenebrano il volto del cuore, si differenzia dalle altre prospettive del pensiero islamico. Come è stato già detto, il termine piú comune e diffuso per questo tipo di comprensione è *kashf*, la cui traduzione piú appropriata è «svelamento». La parola che dunque svolge un ruolo cosí centrale negli insegnamenti sufi implica l'esistenza dei veli.

Il termine *kashf* deriva dal Corano, dove è utilizzato quattordici volte come verbo, e può essere tradotto nel significato piú proprio di «rimuovere». Di solito il soggetto del verbo è Dio, ed Egli rimuove il «male» (in sette versetti), il «castigo» (in quattro versetti) e le cose dolorose in generale. Per quanto riguarda l'uso sufi del termine, nel piú significativo di questi passaggi Dio si rivolge all'anima che è appena morta: «Di questo eri disattenta e perciò Noi ti abbiamo *rimosso* la copertura, e ora la tua vista è acuta!» (50:22). La «copertura» (*ghiṭā'*) – termine che viene inteso come uno dei tanti sinonimi

[1] 'ABD AL-RAḤMĀN JĀMĪ, *Lāw'aiḥ*; S. MURATA, *Chinese Gleams of Sufi Light*, Suny Press, Albany 2000, p. 16.

di «velo» (*ḥijāb*) – sarà sollevata al momento della morte. Dopo di che gli uomini vedranno in modo chiaro.

Questo versetto è da solo sufficiente a indicare perché la ricerca di una morte volontaria sia uno dei temi principali della letteratura sufi. I sufi suffragano questa ricerca non solo con le interpretazioni coraniche, che dedicano particolare attenzione a sfumature e allusioni, ma anche con il presunto *ḥadīth*: «Morite prima di morire» e con il detto del Vangelo che nella versione araba suona: «Nessuno entrerà nel regno dei cieli finché non sarà nato due volte» (Giovanni, 3:3). La morte volontaria è chiamata anche con diversi altri nomi, il piú comune dei quali è «estinzione», della quale abbiamo già diffusamente trattato.

1. *La barriera*.

Parlare di un velo significa parlare di una barriera, che impedisce a colui che guarda di vedere cosa c'è al di là di essa. Una delle prime definizioni di velo come termine tecnico sufi è fornita da Abū Naṣr al-Sarrāj: «Il velo è qualsiasi barriera che trattiene l'iniziato dall'obiettivo che egli si prefigge e persegue»[2]. Ciò che egli si prefigge e persegue è Dio, o il volto di Dio.

La discussione sul velo è strettamente legata a quella sulla visione di Dio. Gli esperti di Kalām convengono sul fatto che Dio non può essere visto con l'occhio esteriore in *questo* mondo, sebbene egli possa essere compreso in una certa misura con la mente razionale. I teologi asha'riti aggiunsero, tuttavia, che Egli può essere visto con l'occhio fisico nell'altro mondo, mentre i loro rivali, i teologi mu'taziliti, esclusero qualsivoglia visione. Come regola generale, quanto piú rigorosamente i pensatori musulmani applicarono i principî razionali, tanto piú fermamente negarono la possibilità di vedere Dio.

Quanto ai sufi, nonostante parlassero della visione di

[2] R. A. NICHOLSON, *Kitab Al-Luma Fi L-Tasawwuf*, Brill, Leiden 1914, p. 352.

Dio sia in questo mondo che nell'altro, la maggior parte di loro era d'accordo con quei teologi e filosofi per i quali Dio stesso non può essere visto con gli occhi o compreso con la mente razionale. Nondimeno essi insistevano sul fatto che Egli può essere visto dal cuore liberato dal velo e che questo svelamento ha luogo, come suggerisce il Corano, al momento della morte. Perciò, quando i sufi raggiungono la morte e l'estinzione del piú basso sé già in questa vita, essi raggiungono anche la visione di Dio, qui e ora. Questo è il comune punto di vista sufi ma, non appena analizziamo piú attentamente i testi, capiamo che i sufi ci presentano una discussione molto piú sottile, e che per suggerire la sua sottigliezza fanno spesso ricorso al paradosso del velo.

Degli otto riferimenti coranici alla parola velo, due si riferiscono al velo che separa gli esseri umani da Dio. Il primo è spesso citato dai teologi per provare che Dio non può essere visto in questo mondo: «A nessun uomo Dio può parlare altro che per Rivelazione, o dietro un velame, o invia un Messaggero» (42:51). Il secondo passaggio, che usa il participio passato del verbo, associa il velo alla visione di Dio nell'altro mondo, e implica che le genti del paradiso, al contrario di quelle dell'inferno, vedranno Dio: «No! per certo sarà velato ai loro occhi [delle genti dell'inferno] quel giorno il Signore» (83:15).

Il detto del Profeta piú comunemente citato a questo riguardo è quello che inizia con le parole: «Dio ha settanta veli di luce e di oscurità». Un'altra versione, considerata piú attendibile dagli esperti di *ḥadīth*, inizia con: «Il velo di Dio è luce». Entrambe le versioni continuano dicendo: «Se Egli li rimovesse [il o i veli], lo splendore del Suo volto brucerebbe ogni cosa percepita dallo sguardo delle Sue creature»[3]. Di nuovo il verbo tradotto qui con «rimuovere» è *kashf* o «svelare», ed è Dio che rimuove il

[3] Per la traduzione italiana di alcune opere di al-Ghazālī si vedano L. VECCIA VAGLIERI e R. RUBINACCI, *Scritti scelti di al-Ghazālī*, Utet, Torino 1970 e *al-Ghazālī, La bilancia dell'azione e altri scritti*, a cura di M. Campanini, Utet, Torino 2008 [*N.d.C.*].

velo, non la creatura. Particolarmente degno di nota in questo *ḥadīth* è che la luce è un velo. Qui abbiamo già un paradosso, perché la luce è ciò che ci consente di vedere. Ma la luce può anche brillare tanto da accecarci, e questo è evidente nel caso di Dio; e luce, bisogna ricordarlo, è un nome coranico di Dio. Come recita il famoso «versetto della luce»: «Dio è la Luce dei cieli e della terra» (24:35). Questo versetto può significare che la luce di Dio si fa conoscere attraverso ogni luminosità che appare nei cieli e nella terra, ma implica anche che la luce di Dio ci impedisce di vederLo, dal momento che le sole cose che noi vediamo attraverso la luce di Dio sono proprio i cieli e la terra e non Dio Stesso. Quando gli venne chiesto se avesse visto Dio al momento della sua ascensione (*mi'rāj*) verso di Lui, il Profeta rispose: «È luce. Come avrei potuto vederLo?» Cosí, nei testi piú antichi, insieme con l'idea che il velo sia qualcosa che impedisce la visione di Dio, abbiamo l'idea che il velo principale sia proprio la sovrabbondanza della luce di Dio.

Poiché si suppone che i veri «sufi» abbiano sperimentato la rimozione dei veli, i riferimenti ai veli sono comuni soprattutto nei detti e scritti sufi piú antichi. Per esempio, una delle prime esposizioni sistematiche del sufismo si trova nel testo arabo *al-Ta'arruf li madhhab ahl at-taṣawwuf* («Far conoscere la scuola della gente del sufismo»)[4] di Abū Bakr Kalābādhī (m. 990). Nell'introduzione, dopo aver lodato Dio e il Profeta, l'autore passa a elogiare quei grandi musulmani che hanno seguito appieno l'esempio del Profeta, non soltanto imitando le sue azioni esteriori, ma anche comprendendo le sue parole e realizzando i suoi stati interiori. In tal modo essi condivisero con il Profeta lo svelamento che gli fu dato in risposta alla sua preghiera: «O Dio, mostraci le cose come esse sono». Si osservi che Kalābādhī sta già alluden-

[4] Per una traduzione italiana dell'opera cfr. KALĀBĀDHĪ, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002 [*N.d.C.*].

do alle implicazioni di alcuni dei paradossi del simultaneo velare e svelare, negare e affermare. Egli scrive:

> Dio collocò tra [i discepoli di Muḥammad] il puro e il prescelto, il nobile e il pio. *Ma quelli che destinammo alla dimora piú bella saranno allontanati di là* [21:101]. *Impose loro la Parola della Pietà* [48:26], e allontanò le loro anime da questo mondo. I loro sforzi erano sinceri, cosí acquisirono la tecnica dello studio. Le loro azioni erano schiette, cosí Egli concesse loro le scienze del retaggio [dei profeti]. I loro cuori segreti erano limpidi, cosí Egli li nobilitò con la perspicacia veritiera. I loro piedi furono resi fermi, le loro comprensioni furono purificate e i loro vessilli scintillarono. Essi trassero la loro comprensione da Dio, viaggiarono incontro a Dio e si allontanarono da tutte le cose diverse da Dio. Le loro luci rimossero i veli e i loro cuori segreti vagarono attorno al Trono. Erano corpi spirituali, cose paradisiache sulla terra, esseri magnifici con la creazione – spettatori silenziosi, assenti e presenti, re vestiti di stracci. Erano banditi da tutte le tribú, possedevano ogni virtú, erano luci che orientavano. Le loro orecchie erano tese all'ascolto, i loro cuori segreti puri, i loro attributi nascosti. Erano prescelti, luminosi, limpidi sufi[5].

In un antico commento persiano a quest'opera, scritto da Abū Ibrāḥīm Bukharī Mustamlī (m. 1042-43), troviamo un tema che ricorre frequentemente nei testi successivi, e cioè la classificazione dei veli in diverse tipologie. Nello spiegare il passo «le loro luci rimossero i veli», Mustamlī descrive i veli principali che devono essere sollevati prima che ci si possa considerare un vero discepolo del Profeta. Si noti l'importanza della «gnosi» (*ma'arifa*) in questo brano. È questa la conoscenza di sé che produce la conoscenza del Signore.

> I veli sono quattro: questo mondo, il sé, gli uomini e Satana.
> Questo mondo è il velo dell'altro mondo. Chiunque sia a proprio agio in questo mondo ha lasciato perdere l'altro mondo.
> Gli uomini sono il velo dell'obbedienza. Chiunque si affaccendi ai piedi degli uomini ha lasciato perdere l'obbedienza.
> Satana è il velo della religione. Chiunque si conformi a Satana ha lasciato perdere la religione.

[5] ID., *At-Ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, a cura di A. Mahmud e T. A. Surur, Cairo 1960, p. 19. Quest'opera è stata tradotta in inglese: A. J. ARBERRY, *The Doctrine of the Sufis*, Ashraf, Lahore 1966; questo brano è a p. 2 del suo testo.

> Il sé è il velo del Vero. Chiunque assecondi le passioni del sé ha lasciato perdere Dio. Dio dice: *Hai visto colui che s'è preso come dio la propria passione?* [45:23]. Chiunque proceda con le passioni del proprio sé, Egli dice, ha preso la propria passione come dio.
> Fino a quando questi quattro veli non saranno rimossi dal cuore, la luce della gnosi non troverà una via per accedervi.
> Il significato può anche essere che la luce del cuore intimo degli gnostici ha oltrepassato i veli del Trono, dal momento che essi oggi vedono nel loro cuore intimo esattamente ciò che domani vedranno faccia a faccia. Se al momento della resurrezione gli gnostici dovessero tenersi occupati a guardare i veli, non sarebbero in grado di sopportarlo. Allo stesso modo, se i loro cuori dovessero oggi occuparsi di altro che il Vero, non sarebbero in grado di sopportarlo e urlerebbero. Si racconta che Abū Yazīd al-Biṣṭāmī disse: «Se in paradiso il Vero mi velasse dalla Sua visione per un batter d'occhio, griderei e mi lamenterei cosí tanto che gli abitanti dell'inferno proverebbero compassione per me».
> L'insieme di quanto è stato detto a proposito del velo è che ogni cosa che tiene occupato il servo con altro all'infuori del Vero è un velo, e ogni cosa che porta il servo verso il Vero non è un velo. La luce della gnosi è la piú forte di tutte le luci e ogni cosa che cerca di velare gli gnostici dal Vero viene bruciata e messa da parte dalla luce della gnosi. Se la luce della gnosi apparisse e non rimanesse nascosta nel segreto del cuore, i cieli e la terra non sarebbero in grado di sopportarla[6].

Un'altra tipica discussione sul velo è fornita da Hujwirī (m. 1072-73), autore del manuale classico sufi in lingua persiana *Kashf al-maḥjūb* («Lo svelamento del Velato»). Hujwirī spiega che ci sono due tipi principali di veli. Il primo è essenziale e non può essere rimosso, perché costituisce l'inadeguatezza basilare del servo, mentre il secondo è accidentale e può essere rimosso. Il primo viene chiamato «il velo della ruggine» e il secondo «il velo dell'annuvolamento», termini desunti dal Corano e dal Ḥadīth.

> I veli sono due: il primo deriva dalla ruggine – cerchiamo da essa rifugio in Dio! – e non sarà mai rimosso. Il secondo deriva dall'annuvolamento e può essere rimosso velocemente.
> La spiegazione di ciò è la seguente: ci sono alcuni servi la cui

[6] ABU IBRĀḤĪM BUKHARĪ MUSTAMLĪ, *Sharḥ-i ta'arruf*, Nawal Kishore, Lucknow, vol. I, pp. 26-27.

reale «essenza» vela il Vero, in modo tale che il Vero e il non-vero sono dal loro punto di vista la stessa cosa. Ci sono altri servi i cui «attributi» velano il Vero, ma la loro natura e il loro cuore intimo cercano continuamente il Vero e fuggono dal non-vero.

Il velo dell'essenza, che deriva dalla ruggine, non sarà mai rimosso. Qui il significato di «ruggine», «sigillo» e «marchio» è identico. Dio dice: *No per certo! Che quel che iniquamente operano devasta loro il cuore come un velo di ruggine* [83:14]; in seguito Egli chiarisce la caratteristica dominante di questo fatto e aggiunge: *Ché in verità, quanto a coloro che non credono, è per loro indifferente che tu li ammonisca o non li ammonisca: mai crederanno* [2:6]. Poi ne spiega la ragione: *Iddio ha suggellato il loro cuore e l'udito* [2:7]. Dice anche: *Sono essi coloro cui Dio ha stampato un suggello sul cuore* [16:108].

Il velo degli attributi, che deriva dall'annuvolamento, di quando in quando può essere rimosso. Dopo tutto alterare l'essenza di una cosa sarebbe strano e meraviglioso, e impossibile nell'entità stessa; ma è invece ammissibile per l'attributo essere alterato rispetto a ciò che è...

Junayd dice: «La ruggine è una delle patrie, ma la nuvolosità è una delle cose passeggere». La patria rimane, mentre la cosa passeggera scompare.

Nessuna pietra può essere trasformata in uno specchio, anche se molte persone si mettono insieme per lucidarla, ma quando uno specchio [d'acciaio] si arrugginisce può essere reso lucente con una lima. L'oscurità è intrinseca alla pietra e la lucentezza è intrinseca allo specchio. L'intrinseco rimane, ma l'attributo preso in prestito non ha sussistenza[7].

Uno studioso sufi di poco successivo, Rashīd ad-Dīn Maybudī, che nel 1126 terminò il suo commento persiano in dieci volumi al Corano, *Kashf al-asrār* («Lo svelatore dei segreti»)[8], descrive i sette veli che impediscono agli esseri umani di «vedere le sottigliezze e trovare le realtà». Essi sono la ragione, la conoscenza, il cuore, il sé, la percezione sensoriale, il desiderio e la volontà.

[7] HUJWIRĪ, *Kashf al-Maḥjūb*, a cura di V. Zukovsky, Amir Kabir, Teheran 1336/1957, p. 5. Il libro fu tradotto da R. A. NICHOLSON, *The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Luzac, London 1911.

[8] Per il primo studio critico in lingua occidentale di questa opera si veda A. KEELER, *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*, Oxford University Press - Institut of Ismaili Studies, Oxford 2007 [*N.d.C.*].

La ragione tiene gli uomini occupati con le cose di questo mondo e con le cure della vita, cosí da distoglierli dal Vero.

La conoscenza li trascina insieme ai loro pari nel campo da gioco della vanagloria, cosí da farli rimanere nella valle della millanteria e della rivalità.

Il cuore li colloca nella stazione del coraggio e della risolutezza, e cosí essi cadono in tentazione nelle arene dei campioni, bramando la fama in questo mondo, cosí che non tengono in nessun conto la religione né si curano di farla trionfare. Il sé è esso stesso il velo piú grande e il nemico della religione. [Il Profeta ha detto:] «Il tuo peggiore nemico è il sé che sta ai tuoi fianchi. Se lo afferri, vincerai, ma altrimenti cadrai cosí in basso che non ti rialzerai mai piú».

Qui la «percezione sensoriale» è l'appetito, il «desiderio» è la disobbedienza e la «volontà» è l'apatia. L'appetito e la disobbedienza sono i veli della gente comune, e l'apatia è il velo che tiene lontani gli eletti della Presenza dalla via della Realtà. [Sanā'ī ha scritto:]

Qualsiasi cosa ti trattenga dalla via,
lascia che sia miscredenza o fede!
Qualsiasi cosa ti distolga dall'Amico,
lascia che sia brutta o bella[9]!

Al-Ghazālī contemporaneo di Maybudī, ritiene particolarmente importante spiegare come la conoscenza diventi un velo sul sentiero che conduce a Dio, anche se, come disse il Profeta: «La ricerca della conoscenza incombe su ogni musulmano». Ecco cosa egli scrive nella sua opera in persiano *Kimiyā-yi sa'adāt* («L'alchimia della felicità»):

Potresti aver sentito i sufi dire che «la conoscenza vela da questo sentiero» e potresti averlo negato. Ma non negare queste parole, perché sono vere. Dopo tutto, quando occupi te stesso e ti immergi nelle cose sensoriali e in ogni genere di conoscenza che si ottiene attraverso di essi, questo è un velo.

Il cuore è come uno stagno e i sensi sono come cinque ruscelli attraverso i quali l'acqua vi penetra dall'esterno. Se vuoi che dell'acqua limpida sorga dal fondo dello stagno, il modo per ottenerlo è rimuovere tutta l'acqua insieme con la melma nera che è il suo deposito. I sentieri di tutti i ruscelli devono essere blocca-

[9] MAYBUDĪ, *Kashf al-asrār wa 'uddat al-abrār*, a cura di A. A. Hikmat, Danishgah, Teheran, 1331-39/1953-60, vol. VI, p. 440. Maybudī cita la poesia di SANA'Ī, *Dīwān*, a cura di Mudarris Raḍawī, Ibn Sinā, Teheran, 1329/1950, p. 51.

ti, in modo che l'acqua non arrivi. Il fondo dello stagno deve essere scavato finché acqua limpida non sgorghi dall'interno dello stagno. Fin quando lo stagno è occupato dall'acqua che viene dall'esterno, l'acqua non potrà sgorgare dall'interno. Allo stesso modo la conoscenza che viene dal profondo del cuore non sarà acquisita finché il cuore non sarà svuotato di tutto ciò che proviene dall'esterno.

Tuttavia, se una persona dotata di conoscenza dovesse svuotarsi delle nozioni che ha appreso e non curarsene piú nel proprio cuore, la sua conoscenza passata non costituirà per lui un velo; è possibile che in lui si verifichi «l'apertura» [della porta allo svelamento]. Allo stesso modo, se svuota il cuore dalle fantasie e dagli oggetti sensoriali, le fantasie passate non gli faranno da velo.

Causa di velo è che qualcuno apprende il credo dei sunniti e ne impara le prove, cosí come sono espresse nella dialettica e nella discussione. Poi vi si dedica con tutto il cuore e crede che non vi è altra conoscenza oltre a questa. Se qualcos'altro entra nel suo cuore, dirà: «Questo è in contraddizione con ciò che ho sentito, e qualunque cosa lo contraddica è falsa». È impossibile per una simile persona conoscere la realtà delle cose, perché la fede appresa dalle persone comuni è la forma della realtà, non la realtà stessa. Nel caso delle realtà, la conoscenza perfetta è che esse vengano svelate dall'interno della forma, come una noce dall'interno del guscio[10].

2. *Il velo secondo Niffarī e Ibn 'Arabī.*

Si è detto a sufficienza che i testi sufi solitamente utilizzano la parola velo come termine generico per indicare gli impedimenti che ostacolano il sentiero verso Dio. Ma i testi appena citati sono piuttosto semplici e non ci sono di grande aiuto per chiarire la natura paradossale del velo. Per comprenderla, abbiamo bisogno di guardare agli autori sufi che si riferiscono direttamente a questo tema. Intendo considerare due tra i piú ragguardevoli: il primo è Niffarī, che morí intorno al 970, il che ne fa uno dei primi autori di testi sul sufismo; il secondo è Ibn 'Arabī, che morí circa trecento anni piú tardi, nel 1240.

[10] ABŪ ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ, *Kimiyā-yi sa'adāt*, a cura di H. Khadīw-jam, Jībī, Teheran 1354/1975, pp. 36-7. Per una dettagliata disamina del Ḥadīth dei veli da parte di Ghazālī si veda D. BUCHMAN, *The Niche of Lights*, Brigham Young University Press, Provo 1998.

Benché nel 1935 A. J. Arberry abbia tradotto due delle sue opere arabe in inglese, Niffarī non ha ricevuto l'attenzione che merita, principalmente, ritengo, a causa dell'estrema densità e oscurità di quanto egli sostiene. Egli presenta molti dei suoi scritti come dirette citazioni da Dio, e le parole di Dio non sono sempre semplici da comprendere. Ibn 'Arabī chiama questo tipo di colloquio visionario il «luogo d'incontro intermedio» (*munāzala*)[11]. In esso il servo ascende verso Dio e Dio discende verso il servo. I due si incontrano in un qualche dominio a mezza strada e Dio parla al servo. Ibn 'Arabī ci dice che questo tipo di svelamento si riferisce specificamente al discorso fatto da Dio dietro un velo, come è detto nel già citato versetto coranico: «A nessun uomo Dio può parlare altro che per Rivelazione, o dietro un velame». Egli dedica settantotto capitoli delle sue monumentali *Futūḥāt al-makkiya* a fornire delucidazioni sulle stazioni comuni in cui Dio gli ha rivolto delle parole enigmatiche, molto simili per stile a quelle riportate da Niffarī. Tuttavia, per ogni esempio Ibn 'Arabī riferisce soltanto un singolo e breve detto. Tutti questi detti messi assieme costituirebbero non piú del cinque per cento delle duecentocinquanta pagine scritte da Niffarī. La restante parte della trattazione di Ibn 'Arabī è occupata da ampie spiegazioni sul significato delle parole di Dio. Ciò suggerisce che per comprendere bene le parole di Niffarī è necessaria una certa riflessione. Nelle pagine seguenti citerò alcune affermazioni di Niffarī a proposito del velo, accostandole, dove riterrò opportuno, ad alcune osservazioni di Ibn 'Arabī sugli stessi argomenti[12].

[11] Per una loro breve disamina, si veda *SPK*, pp. 278-79; per maggiori dettagli cfr. *SDG*, pp. 112-20.

[12] Per un'analisi dettagliata degli insegnamenti di Ibn 'Arabī sui veli e sul volto divino, si veda *SDG*, capp. III-IV.

Entrambi gli autori affrontano due questioni principali: cosa sono i veli? Come li superiamo? Si tratta di un altro aspetto della questione che ci ha occupato sin dall'inizio: che cos'è il lato occidentale di una cosa, e come arriviamo dall'occidente all'oriente? Cos'è il sé, e come possiamo conoscerlo? Cos'è il canto di Dio e come possiamo imparare a danzare? Cos'è il nome e come possiamo raggiungere la realtà? Cos'è il dito che indica la luna e come possiamo trovarla?

Per rispondere alla domanda su cosa siano i veli abbiamo bisogno di rapportarli a Dio. La risposta preliminare è che un velo è qualunque cosa diversa da Dio. Abbiamo o Dio o un velo, o il Volto divino o una cortina che ce Lo nasconde, o la Realtà assoluta o uno dei Suoi infiniti nomi. In altre parole, tutto ciò che percepiamo e tutti i nostri atti di percezione sono dei veli, incluse tutta la nostra conoscenza di Dio, tutti gli svelamenti che Dio concede agli iniziati e le rivelazioni fatte ai profeti. Tutte queste cose non sono nient'altro che veli perché nessuna di esse è Dio nel Suo proprio Sé. In un passo Niffarī chiarisce questi punti nel momento seguente:

> Egli mi disse: il tuo velo è tutto ciò che Io rendo manifesto, il tuo velo è tutto ciò che io mantengo segreto, il tuo velo è tutto ciò che Io affermo, il tuo velo è tutto ciò che Io annullo e il tuo velo è ciò che Io svelo, proprio come il tuo velo è ciò che Io nascondo alla vista.
>
> Egli mi disse: il tuo velo è te stesso ed è il velo dei veli. Se te ne libererai, ti libererai dai veli, e se ne rimarrai velato i veli ti ricopriranno.
>
> Egli mi disse: non ti libererai dai tuoi veli se non attraverso la Mia luce. Cosí la Mia luce trapasserà il velo e tu vedrai come e per mezzo di cosa esso vela[13].

In questo passaggio Niffarī stabilisce tre punti principali: primo, ogni cosa, incluso lo svelamento, è un velo; secondo, il sé è il piú grande dei veli; terzo, la guida

[13] P. NWYIA, *Trois œuvres inédites de mystiques Musulmans*, Dar al-Machreq, Beirut 1973, p. 306.

di Dio è l'unico modo per emergere fuori dai veli. Ibn 'Arabī affronta spesso questi stessi punti. Mi si lasci prenderli in considerazione uno alla volta.

Primo, ogni cosa è un velo. Ibn 'Arabī scrive:

> Non vi è nulla nell'esistenza se non veli sospesi. Gli atti della percezione si afferrano solo ai veli, che lasciano tracce in colui che li percepisce con il suo occhio[14].

I veli, secondo Ibn 'Arabī, sono semplicemente le cose, nel senso piú ampio della parola. Dio in Se Stesso non è nessuna «cosa», perché Egli è uno e indifferenziato. Egli è, nel linguaggio della filosofia islamica utilizzato da Ibn 'Arabī, Essere puro e assoluto (*wujūd*). Vedere Dio come Egli è in Se Stesso significherebbe vedere Dio precisamente come Dio si vede, e questo è assolutamente impossibile per qualsiasi cosa che non sia Dio stesso. La distinzione tra Dio e ogni cosa «diversa» rimane fissata per sempre, perché la realtà della cosa – quella che rende una cosa ciò che è – richiede che sia diversa da Dio e, come Ibn 'Arabī ama ricordarci, le realtà non cambiano mai. Se le realtà cambiassero, non sarebbero realtà. Ciò non significa negare che da un certo punto di vista non vi siano cose «diverse», ma questa è un'altra questione sulla quale torneremo fra breve. Per il momento, dobbiamo comprendere il concetto dell'incomparabilità di Dio (*tanzīh*), il fatto che nulla è Dio all'infuori di Dio. Questa è l'ottica della negazione della *shahāda*: «non vi è dio».

Il fatto che tutte le cose sono veli può essere spiegato secondo il principio filosofico in base al quale Dio solo è l'Essere Necessario e tutto ciò che è diverso da Lui è il possibile (*mumkin*). La «possibilità» è il fatto che le cose si trovino a metà strada tra la necessità e l'impossibilità. In se stesse non hanno alcun diritto all'esistenza: sono cose non-esistenti che hanno la potenzialità di esistere, e possono arrivare a farlo solo se Dio concede lo-

[14] MUḤYĪ AL-DĪN IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiya*, ristampa, Dār Ṣādir, Beirut s. d., vol. II, p. 214, riga 25. Per il brano nel contesto, si veda *SDG*, pp. 110-11.

ro l'esistenza. Nessuna *cosa* può sfuggire alla sua possibilità di esistere, perché quella possibilità è insita nella sua stessa essenza. Ibn 'Arabī si rifà a questa nozione quando ci fornisce uno dei suoi numerosi commenti al detto: «Dio ha settanta veli di luce e di oscurità».

> I veli oscuri e luminosi attraverso i quali il Vero è velato dal cosmo sono solo la luce e l'oscurità: è grazie ad esse che il possibile si qualifica nella sua realtà, in quanto esso è un termine mediano. Il possibile guarda solo se stesso, e quindi guarda solo il velo. Se i veli dovessero essere rimossi dal possibile, la stessa possibilità verrebbe rimossa e con questa rimozione anche il Necessario e l'impossibile verrebbero a sparire. Quindi i veli rimarranno distesi per sempre, perché è impossibile che avvenga diversamente... I veli non verranno rimossi al momento della visione [di Dio]. Quindi la visione avviene attraverso il velo, e unicamente in questo modo[15].

Il principio secondo cui «la visione avviene attraverso il velo» si applica non solo alla visione di Dio, ma anche a quella di sé e di ogni altra cosa. In ultima analisi, ogni cosa rimane per sempre velata da tutte le cose. Lo svelamento perfetto è un attributo esclusivamente divino. Questo perché la vera dimora delle realtà è la conoscenza di Dio, «miniera» di tutte le cose. Nessuno può conoscere le realtà esattamente come le conosce Dio. Le realtà sono ciò che Ibn 'Arabī chiama spesso gli «oggetti della conoscenza [di Dio]» (*ma'lumāt*), o le «entità fisse» (*a'yān thabita*), fisse perché la conoscenza che Dio ha di loro non cambia mai.

Se gli uomini non possono mai vedere le realtà, possono vedere soltanto i veli o i nomi delle realtà. Ibn 'Arabī esprime spesso questo concetto dicendo che gli uomini non possono mai vedere nient'altro che immagini. L'intero universo, in tutta la sua estensione temporale e spaziale, non è nient'altro che un'immagine inspiegabilmente immensa della conoscenza di Dio, un singolo velo infinito sull'unico Volto divino. Oppure, esso è il Respiro del Misericordioso, nel quale le parole infinite di Dio si articolano per tutta l'eternità. In uno dei tanti passaggi in cui parla dell'universo come se fosse intessuto di immagini, Ibn 'Arabī scrive:

[15] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. III, p. 276, riga 18; *SDG*, p. 156.

> Le forme viste dagli occhi e percepite dalle facoltà razionali, nonché le forme immaginate dalla facoltà dell'immaginazione, sono veli, dietro i quali viene visto il Vero... Quindi il Vero rimane per sempre assente dietro le forme manifeste dell'esistenza. Le entità delle cose possibili nella loro materialità fissa e con tutte le variazioni dei loro stati testimoniati dal Vero rimangono anch'esse assenti...
>
> Le entità delle forme che sono manifeste nell'Essere – che è identico al Vero – sono le proprietà delle entità possibili in quanto agli stati, alle variazioni, ai cambiamenti e alle alterazioni che esse hanno nella loro fissità. Diventano manifeste nel Vero Essere Stesso. Ma il Vero non cambia rispetto a ciò che è in Se Stesso. I veli rimangono per sempre distesi, perché sono le entità di queste forme... Tutto questo – la lode appartiene a Dio! – è in effetti immaginazione, dal momento che non è mai fissato in un singolo stato. Ma [come disse il Profeta] «gli uomini sono addormentati» – benché il dormiente possa riconoscere ogni cosa che vede e la presenza in cui la vede – «e quando moriranno, si sveglieranno» da questo sogno nel sogno. Essi non cesseranno mai di dormire, come non cesseranno mai di sognare. Perciò non cesseranno mai di passare attraverso un costante cambiamento interiore, né ciò che percepiscono con i loro occhi cesserà mai il suo continuo cambiamento. La situazione è sempre stata questa, e tale sarà sempre, in questo mondo e nel prossimo[16].

Il secondo punto fissato da Niffarī è che il velo piú grande è il sé che vede, perché dà esistenza a tutti gli altri veli. Quando parliamo della visione di Dio, stiamo discutendo sia della visione di Se Stesso da parte di Dio sia della visione di Dio da parte degli altri. Fintanto che l'«altro» – la cosa, il sé – è parte della discussione, la visione non può essere sotto ogni aspetto identica alla visione di Se Stesso che ha Dio.

Naturalmente, vi sono gradi di visione e diverse inten-

[16] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. IV, p. 19, righe 5, 34; per maggiori approfondimenti, si veda *SPK*, p. 231. Sul cosmo come immaginazione, si vedano *ibid.*, in particolare i capp. VII-VIII; *SDG*, in particolare i capp. II e X e W. C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, Suny Press, Albany 1994, in particolare i capp. I e IX.

sità di svelamento, in una scala che, secondo Ibn 'Arabī, è infinita. Ma l'«altro» rimane sempre se stesso, e l'«altro» è finito. Il finito non può mai comprendere l'Infinito nella Sua infinità, e per questo non può mai vedere l'Infinito come l'Infinito vede Se Stesso. Ibn 'Arabī scrive:

> Dio ti ha fatto identico al Suo velo su di te. Se non fosse per questo velo, tu non cercheresti di accrescere la conoscenza che hai di Lui. Egli parla e si rivolge a te da dietro il velo della forma.
>
> Considera la tua umanità mortale. La troverai identica al velo dietro il quale Egli ti parla. Egli dice: *A nessun uomo Dio può parlare altro che per Rivelazione, o dietro un velame* [42:51]. Perciò, Egli può parlare a te da te, dal momento che tu veli te stesso da te, e tu sei il Suo velo su di te.
>
> È impossibile per te cessare di essere un essere umano mortale, perché sei mortale nella tua propria essenza. Anche se ti assenti da te stesso o vieni estinto da uno stato che ti sorpassa, la tua umanità mortale si atterrà alla sua entità. Perciò il velo è disteso e l'occhio non fisserà nient'altro se non un velo, dal momento che non cade altro che su una forma... Non c'è fuga dal velo, perché non c'è fuga da te stesso[17].

Il terzo punto di Niffarī è che solo la guida di Dio può liberare gli uomini dai veli. Gli iniziati non possono mai lacerare i veli, ma Dio ne può rimuovere alcuni o molti. Ogni volta che un velo è sollevato, gli iniziati si avvicinano all'oggetto della loro ricerca. Il risultato dello svelamento può essere un'estasi inesprimibile o straordinari influssi di conoscenza visionaria, ma ancora, in ultima analisi, uscir fuori da un velo significa entrare in un altro. Nel seguente passo Ibn 'Arabī parla dei veli come «occasioni» o «cause seconde» (*asbāb*), attraverso le quali Dio stabilisce l'ordine dell'universo.

> Dal momento che è stato Dio a stabilire le cause seconde, Egli non le svela a chiunque. Ciò che Egli fa è di dare ad alcuni dei Suoi servi una luce sufficiente a guidarli, affinché essi possano camminare nell'oscurità delle cause seconde. Non fa nient'altro. Poi attraverso quella luce vedono faccia a faccia, nella misura della propria luce.

[17] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 554, righe 4, 21; si veda *SDG*, p. 109.

> I veli – che sono le cause seconde – sono distesi e non saranno mai sollevati, quindi non desiderarlo! Se il Vero ti conduce via *da* un'occasione, è soltanto per condurti *verso* un'altra. Inoltre, Egli non ti farà mai perdere completamente l'occasione.
>
> Dopo tutto, la *corda di Dio* [3:103] alla quale Egli ha ordinato di afferrarti è una causa seconda, ed è la *shar'īa*. Fra le cause seconde, essa è la piú forte e veritiera. Nella sua mano è la luce dalla quale possiamo essere guidati *nelle tenebre della terra e del mare* [6:97] di queste cause seconde. Chiunque faccia questo e quest'altro – che è la causa seconda – sarà ricompensato con questo e quest'altro. Quindi non desiderare ciò che non può essere desiderato! Piuttosto chiedi a Dio di spargere un po' di quella luce sulla tua essenza[18].

Ibn 'Arabī disserta nuovamente sulla saggezza divina che ha ordinato i veli in un capitolo sull'«annullamento» (*mahw*), uno stato lungo il sentiero sufi grazie al quale tutta la consapevolezza del sé individuale è cancellata dall'intensità dello svelamento. Egli spiega che ciò non significa che tutti i veli siano stati rimossi, come hanno sostenuto alcuni sufi. Se cosí fosse, non vi sarebbe alcuna acquisizione di conoscenza, ma le cose non stanno cosí.

> Quando qualcuno raggiunge l'annullamento, è la sua *fede* nelle cause seconde a essere annullata, non le cause stesse. Dio non renderà mai inutile la saggezza nelle cose. Le cause seconde sono veli decretati da Dio, che non verranno mai rimossi. Il piú grande di questi veli è la tua stessa entità. La tua entità è la causa seconda dell'esistenza della tua conoscenza di Dio, dal momento che tale conoscenza non può esistere se non nella tua entità. È impossibile per *te* essere svelato, dal momento che Dio desidera che tu Lo conosca. Perciò Egli «ti annulla» da te stesso, e allora tu non sei in dubbio sull'esistenza della tua stessa entità e sulla manifestazione delle sue proprietà[19].

Nel brano citato da Niffarī, Dio dice: «Tu non uscirai dal tuo velo se non attraverso la Mia luce». Ciò potrebbe essere inteso nel significato che la luce di Dio può concedere la totale liberazione dai veli. Ma molti altri passi suggeriscono che per Niffarī la rimozione di un sin-

[18] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. III, p. 249, riga 22; *SPK*, p. 179.
[19] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 553, riga 5; *SPK*, p. 176.

golo velo significa semplicemente stenderne un altro. Scrive per esempio:

> Egli mi disse: «Rendere manifesto è il Mio velo, e rendere manifesto ha dei domini non-manifesti, che sono il Mio velo; i domini non-manifesti hanno dei gradi, che sono i Miei veli; i gradi hanno dei termini, che sono i Miei veli; i termini hanno degli ulteriori limiti, che sono i Miei veli; gli ulteriori limiti hanno dei risultati, che sono Miei veli; i risultati hanno delle conoscenze, che sono i Miei veli; le conoscenze hanno delle tipologie, che sono i Miei veli; le tipologie hanno dei giudizi, che sono i Miei veli; i giudizi hanno dei verdetti, che sono i Miei veli; i verdetti hanno dei capovolgimenti, che sono i Miei veli; i capovolgimenti hanno degli avvenimenti successivi, che sono i Miei veli; dietro agli avvenimenti successivi vi è il Comando, che è il Mio velo».
>
> Egli mi disse: «I Miei veli che possono essere comunicati sono soltanto una minuscola parte dei Miei veli che non possono essere comunicati»[20].

In breve, i veli sono infiniti e inevitabili, ma la luce della guida di Dio permette all'iniziato di afferrare ciò che essi sono e di capire come utilizzarli opportunamente per raggiungere la liberazione da tutto ciò che non è Dio. Niffarī scrive:

> Egli mi disse: «Se ti chiamo, non aspettarti che i veli siano rimossi dal fatto che Mi segui, perché tu non puoi calcolarne il numero e non sarai mai in grado di rimuoverli».
>
> Egli mi disse: «Se fossi in grado di rimuovere i veli, dove li rimuoveresti? L'atto di rimuovere è esso stesso un velo e il "dove" in cui è rimosso è a sua volta un velo. Quindi seguimi. Io rimuoverò i tuoi veli e ciò che rimuoverò non ritornerà. Ti guiderò lungo il tuo sentiero e ciò che Io guido non si smarrirà»[21].

Solo la luce di Dio può disperdere l'oscurità provocata dal piú grande dei veli, il sé. Questa oscurità può essere chiamata «ignoranza» e il suo opposto «conoscenza» ma, come abbiamo visto, la stessa conoscenza può essere, e in

[20] NWYIA, *Trois oeuvres inédites de mystiques Musulmans* cit., pp. 240-41.

[21] ABD AL-JABBĀR AL-NIFFARĪ, *Mawāqif*, detto 18, righi 8-9, testo in A. J. ARBERRY (curatore e traduttore), *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Muḥammad ibn 'Abdi 'l-Jabbār al-Niffarī*, Cambridge University Press, Cambridge 1935. Tutti i successivi riferimenti ai *Mawāqif* e alle *Mukhāṭabāt* sono tratte da questa edizione.

ultima analisi non può che essere, un velo, giacché anch'essa è altro rispetto a Dio. Ancora, dobbiamo distinguere tra la conoscenza che blocca il sentiero che porta a Dio e la conoscenza che aiuta nel viaggio lungo il sentiero. Come Dio disse a Niffarī: «O Mio servo! Una conoscenza in cui tu Mi vedi è il sentiero che conduce a Me, e la conoscenza in cui non Mi vedi è il velo che inganna»[22]. Affinché sia un velo liberatorio, la conoscenza deve vedere Dio nei veli e attraverso di essi. Altrimenti la maggior parte delle conoscenze inganna e imprigiona. Ci si deve svuotare di ogni conoscenza, di ogni consapevolezza di sé e degli altri, di ogni cosa, per poter vedere Dio. Questa è la vera conoscenza, il velo liberatorio. Niffarī scrive:

> Egli mi disse: «Ti sto guardando fisso e amo che tu Mi guardi fisso, ma ogni apparenza ti vela da Me. Il tuo sé è il tuo velo, la tua conoscenza è il tuo velo, la tua gnosi è il tuo velo, i tuoi nomi sono il tuo velo e il Mio renderMi manifesto a te è il tuo velo. Quindi, scaccia ogni cosa dal tuo cuore e scaccia da esso la conoscenza di ogni cosa e il ricordo di ogni cosa. Ogniqualvolta farò apparire qualcosa davanti al tuo cuore, rimandala alla sua apparenza e svuota il tuo cuore per Me, in modo che tu possa guardarMi e non superarMi»[23].

Guidando gli uomini sul sentiero, Dio non elimina i veli, giacché ciò è impossibile. Quello che secondo Niffarī Egli fa è portare gli uomini dal «velo lontano», che è l'ignoranza o il vedere il lato occidentale, al «velo vicino», che è il riconoscimento della fulgida luce di Dio che brilla attraverso i veli, o la visione della faccia orientale delle cose.

> O servo Mio! Se la conoscenza non ti allontana dalla conoscenza e se dalla conoscenza entri soltanto nella conoscenza, allora sei velato dalla conoscenza.
>
> O servo Mio! Vela te stesso dalla conoscenza attraverso la conoscenza e sarai velato da un velo vicino. Non velare te stesso dalla conoscenza attraverso l'ignoranza, affinché non tu sia velato da un velo lontano.

[22] NIFFARĪ, *Mukhāṭabāt* cit., detto 47, riga 1.

[23] ID., *Mawāqif* cit., detto 14, riga 14.

O servo Mio! Scaglia la tua conoscenza e la tua ignoranza nel mare. Ti prenderò come servo e ti scriverò come salvo[24].

In breve, questi brani ci dicono che i veli non saranno mai rimossi, ma che la guida di Dio può dare agli uomini la sicurezza e la salvezza dai pericoli dell'essere velati. Ne consegue che la vera conoscenza non è realmente «svelare», ma è piuttosto la rimozione dei veli lontani, affinché essi possano essere sostituiti da quelli vicini; oppure, essa è il riconoscimento dei veli per ciò che sono.

3. *Il velo come volto.*

Questo ci porta di nuovo alla questione della realtà dei veli. Che cosa sono esattamente? Sebbene da un certo punto di vista non si possa vedere altro che un velo, da un secondo punto di vista complementare – al quale ho alluso in precedenza – ogni velo è semplicemente un'ulteriore forma del volto di Dio. È da questa prospettiva che si vede la somiglianza di tutte le cose con Dio (*tashbīh*): è la prospettiva della parte affermativa della *shahāda*, «all'infuori di Dio».

Secondo i dizionari arabi, il «volto» (*wajh*) di una cosa può essere la sua realtà, la sua essenza e il suo sé. Il volto di Dio è la realtà di fondo che dà origine a ogni altra realtà. Gli altri volti sono veli sul volto divino, ma il volto divino ha dato loro origine e perciò essi non sono nulla se non sue manifestazioni o suoi svelamenti. Ogni realtà manifesta il volto di Dio. In quanto è veramente realtà, è veramente il volto di Dio. «Tutti sono Lui». Qui, dunque, abbiamo il paradosso: Dio è nascosto esattamente da ciò che Lo rende visibile. Ibn 'Arabī scrive:

Egli è l'Essere perpetuo e le entità delle cose possibili si manifestano attraverso le loro proprietà da dietro un velo del Suo Essere a causa della Sua sottigliezza. Noi vediamo le entità delle cose possibili – che sono le nostre entità – da dietro il velo del

[24] ID., *Mukhāṭabāt* cit., detto 16, righe 2-4.

Suo Essere, ma non vediamo Lui... *Sottile è Iddio coi Suoi servi* [42:19]. Parte della sua sottigliezza è che Egli arriva a loro in ogni cosa in cui si trovano, ma gli occhi dei servi cadono solo sulle cause seconde di cui sono testimoni, e cosí attribuiscono alle cause seconde ciò di cui si occupano. Quindi, il Vero diventa manifesto attraverso l'essere velato, cosí Egli è il Manifesto/il Velato... Nessun occhio testimonia altra cosa se non Lui, e nessun velo è da Lui rimosso[25].

Un aspetto di questa situazione paradossale consiste nel fatto che il cercare di rimuovere il velo è a sua volta un velo. Niffarī ci racconta che Dio gli ha detto: «O servo Mio! Ho affidato al Mio velo il tuo cercarMi»[26]. O ancora:

O servo Mio! Che cosa cerchi da Me? Se stai cercando ciò che già conosci, allora sei soddisfatto del velo. Ma se stai cercando ciò che non conosci, allora stai cercando il velo[27].

Cercare il volto di Dio nasce dal sé, e il sé è il velo dei veli. La vera visione delle cose come esse sono realmente permette di vedere che non vi è sé e che quindi non vi è alcun velo. Dal punto di vista del «Tutti sono Lui» c'è solo lo svelamento che Dio fa di Se Stesso, quindi non vi è nulla se non il volto divino.

Questo sembra essere ciò che Ibn 'Arabī sottintende nel seguente passo:

Non c'è alcun velo e non c'è alcuna cortina. Nulla Lo nasconde se non la Sua manifestazione. Se i sé si dovessero arrestare davanti a ciò che è divenuto manifesto, conoscerebbero la situazione com'è in se stessa. Ma essi cercano qualcosa che è assente da loro, cosicché la loro ricerca è identica al loro velo. Quindi *non apprezzano* cosa è diventato manifesto *nella giusta misura* [6:91], perché sono occupati da ciò che essi immaginano sia per loro non-manifesto.

Nulla è non-manifesto: è la mancanza di conoscenza a renderlo tale. Non vi è nulla di non-manifesto nel caso del Vero, perché Egli si è rivolto a noi dicendo che Egli è *il Manifesto e il Non-manifesto, il Primo e l'Ultimo* [57:3]. In altre parole, ciò che cerchi

[25] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. III, p. 547, riga 8; *SDG*, p. 129.
[26] NIFFARĪ, *Mukhāṭabāt* cit., detto 28, riga 9.
[27] *Ibid.*, detto 33, riga 3.

nel dominio del non-manifesto è manifesto, quindi non stare a logorarti[28].

Gli uomini sono velati solo a causa della loro mancanza di conoscenza. Dio non ha mostrato loro le cose come esse sono. Quando Egli lo farà, essi saranno liberati dall'ignoranza di pensare che possono conoscere Dio in Se Stesso, e riconosceranno che «l'incapacità di percepire è percezione». Capiranno che il non sapere è conoscenza, e che il velo è il volto. Niffarī chiarisce piú volte questo punto.

Egli mi disse: «Quando Mi avrai visto, svelamento e velo saranno uguali»[29].

Egli disse: «Non giungerai alla visione fino a che non vedrai il Mio velo come visione e la Mia visione come velo»[30].

Egli disse: «O servo Mio! C'è un velo che non è svelato e uno svelamento che non è velato. Il velo che non è svelato è la conoscenza di Me, e lo svelamento che non è velato è la conoscenza di Me»[31].

Mi fece stare nel velo. Poi vidi che Egli si è velato da un gruppo attraverso Se Stesso e da un altro attraverso la Sua creazione.
Egli mi disse: «Non rimane alcun velo. Poi vidi tutti gli occhi guardare fissi il Suo volto. Lo vedono in ogni cosa attraverso cui Egli vela Se Stesso, e quando abbassano lo sguardo Lo vedono in se stessi».
Mi disse: «Mi vedono e Io li velo da Me attraverso la loro visione di Me»[32].

L'ignoranza è sia il velo che lo svelamento. Questo è costantemente il reale stato di tutte le cose create. Gli uomini rimarranno per sempre ignoranti della realtà e conosceranno sempre soltanto il nome. Eppure, il velo è lo stesso che il volto e il nome è identico alla realtà. La negazione è l'affermazione. *La ilāha illà Allāh*. questo è

[28] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. IV, p. 407, riga 22; *SDG*, p. 129.
[29] NIFFARĪ, *Mawāqif* cit., detto 31, righe 1-3.
[30] *Ibid.*, detto 55, riga 30.
[31] ID., *Mukhāṭabāt* cit., detto 14, riga 9.
[32] NIFFARĪ, *Mawāqif* cit., detto 47, righe 1-2.

il paradosso del velo ed è anche il paradosso della descrizione che Būshanjī dà del sufismo: Oggi il sufismo è un nome senza una realtà. Eccoci a parlare della realtà citando dei nomi, e la realtà continua a sfuggirci. Eppure il sufismo era un tempo una realtà senza un nome, perché ci trovavamo nell'abbraccio dell'Amato, ebbri con *alast*. Būshanjī indica i nomi che velando ostacolano il sentiero di tutti gli iniziati, ma indica anche l'unione passata e futura con l'Amato, che è la realtà del sufismo.

Vorrei concludere con le parole di Ḥāfeẓ (m. 1389), forse il migliore fra i poeti persiani. Tradizionalmente gli viene attribuito il titolo di *lisān al-ghayb*, «la lingua dell'invisibile», perché dimostra un'incomparabile maestria nel nominare le realtà e nello svelare i misteri.

O Signore, chi è degno di sentire questo sottile segreto?
Di lei v'è testimonianza dappertutto, ma non ha mai mostrato il suo volto[33].

[33] ḤĀFEZ, *Dīwān*, edito da M. Qazwīnī e Q. Ghanī, Zuwwār, Teheran 1320/1941, p. 352.